

Das Elend des Physikalismus in der Philosophie des Geistes

Uwe Meixner

Es war einmal – in der guten alten Zeit, die noch nicht lange her ist –, dass der *Physikalismus* – oder, geschichtsbewusst gesprochen, *der Materialismus* – eine vollkommen geradlinige Angelegenheit war: In der Philosophie des Geistes bestand er in der These, dass jede mentale Entität physisch ist, also dass jede mentale Eigenschaft, jedes mentale Ereignis, jede mentale Substanz (wenn es dergleichen gibt) physischer Natur ist. Das war hinreichend klar, aber für kaum jemanden *überzeugend*. Merkwürdigerweise klang der Physikalismus viel überzeugender, wenn beispielsweise die These, dass jede mentale Eigenschaft physisch ist, als die These reformuliert wurde, dass jede mentale Eigenschaft mit einer physischen Eigenschaft *identisch* ist. Diese zweite These ist logisch äquivalent mit der ersten; aber *egal*, die zweite These klang überzeugender als die erste, und aus diesem Grund wurde sie – von denen, die Physikalisten sein wollten – der ersten vorgezogen und brachte es sogar dahin, als eine »Theorie« bezeichnet zu werden: *die Identitätstheorie*.

Es dauerte nicht lange, und es gab nicht nur eine Identitätstheorie, sondern zwei: Die eine wurde als »Typen-Identitätstheorie« (engl. »type-identity theory«) bezeichnet und deckte sich mit dem, was vormals als »die Identitätstheorie« bezeichnet worden war; die andere wurde »Vorkommnis-Identitätstheorie« (engl. »token-identity theory«) genannt. Als diese Spaltung der Identitätstheorie geschah, fing der Physikalismus an, keine so geradlinige Angelegenheit mehr zu sein; denn einige, die Physikalisten sein wollten, meinten zwar einerseits, dass die Typen-Identitätstheorie falsch sei, meinten aber andererseits auch, dass sie dennoch *gute Physikalisten* sein konnten – nämlich indem sie einfach nur noch an die Vorkommnis-Identitätstheorie glaubten.

Leider schien der Physikalismus auch dann noch nicht völlig überzeugend zu sein, wenn er auf die Vorkommnis-Identitätstheorie heruntergeschraubt wurde, d. h. auf die These, dass jedes mentale Ereignis

nis (Vorkommnis) identisch mit einem physischen Ereignis ist, oder kürzer gesagt: dass jedes mentale Ereignis physisch ist. Folgerichtig entfernte man sich weiter vom geradlinigen Weg. Auf der einen Seite stand der ganz und gar unverhandelbare Drang, ein Physikalist zu sein, auf der anderen Seite das entschiedene Bedürfnis, dem Physikalismus eine überzeugendere Begründung zu geben, als ihm bisher zuteil geworden war. Das Ergebnis war, dass viele, die Physikalisten sein wollten, meinten, dass sie *gute Physikalisten* schon dann sein konnten, wenn sie bloß glaubten, dass jedes mentale Ereignis mit einem physischen Ereignis *identifizierbar* ist. Man könnte diese Lehre als die »Vorkommnis-Identifizierbarkeitstheorie« bezeichnen, aber, soviel ich weiß, hat niemand sie jemals so genannt. Denn anstatt ihre Position mithilfe des Begriffs der Identifizierbarkeit zu charakterisieren, zogen jene, die Vorkommnis-Identifizierbarkeitsphysikalisten sein wollten, es vor, zur Charakterisierung ihrer Position den Begriff der *Reduzierbarkeit* zu verwenden, und betrachteten sich dementsprechend als *reduktive Physikalisten* hinsichtlich mentaler Ereignisse. Der Unterschied ist nur verbal; denn wenn das mentale Ereignis X auf das physische Ereignis Y (ontologisch) *reduzierbar* ist,¹ dann ist das mentale Ereignis X mit dem physischen Ereignis Y *identifizierbar*, und umgekehrt.

Es dauerte nicht lange, und nicht einmal der *reduktive Physikalismus* hinsichtlich mentaler Ereignisse schien noch völlig überzeugend. Da jedoch nach wie vor viele Denker Physikalisten sein wollten, erfanden sie alsbald den *nichtreduktiven Physikalismus* und glaubten nun, dass sie *gute Physikalisten* auch dann sein konnten, wenn sie nur noch *nichtreduktive Physikalisten* hinsichtlich der mentalen Ereignisse waren. Dieser Glaube ist, wie ich darlegen werde, *illusionär*. Aber zunächst werde ich mich auf den reduktiven Physikalismus konzentrieren. Im Folgenden wird dabei die Bezeichnung »reduktiver Physikalismus« abkürzend für »reduktiver Physikalismus hinsichtlich mentaler Ereignisse« stehen, und entsprechend dann später in diesem Aufsatz die Bezeichnung »nichtreduktiver Physikalismus« abkürzend für

¹ Ausschließlich die *ontologische Reduzierbarkeit* soll hier betrachtet werden. Diese Beschränkung ist gerechtfertigt, da andere Formen von Reduzierbarkeit (explanatorische Reduzierbarkeit, linguistische Reduzierbarkeit, theoretische Reduzierbarkeit) nur insoweit für Physikalisten von Interesse waren und sind, als sie meinen, dass diese Reduzierbarkeiten die *ontologische Reduzierbarkeit* implizieren oder wenigstens nahelegen.

»nichtreduktiver Physikalismus hinsichtlich mentaler Ereignisse«. Selbstverständlich gibt es auch den reduktiven bzw. nichtreduktiven Physikalismus *hinsichtlich mentaler Eigenschaften*. Ich konzentriere mich aber auf mentale Ereignisse, denn wenn der reduktive und der nichtreduktive Physikalismus hinsichtlich mentaler Ereignisse nicht haltbar sind, dann sind sie es gewiss auch nicht hinsichtlich mentaler Eigenschaften.

Der reduktive Physikalismus steht vor einem fundamentalen Dilemma. Das Dilemma ist das folgende: Betrachten wir das mentale Ereignis X und das physische Ereignis Y. Entweder ist X identisch mit Y, oder X ist nicht identisch mit Y. Wenn X identisch mit Y ist, dann ist die Reduktion von X auf Y (die Identifizierung von X mit Y) überflüssig (obwohl trivialerweise durchführbar); wenn jedoch X nicht identisch mit Y ist, dann ist die Reduktion von X auf Y (die Identifizierung von X mit Y) falsch. Folglich ist der reduktive Physikalismus falsch, wenn die Vorkommnis-Identitätstheorie falsch ist, und er ist überflüssig, wenn die Vorkommnis-Identitätstheorie wahr ist. *Folglich ist der reduktive Physikalismus entweder falsch oder überflüssig.*

Beweis:

Angenommen, der reduktive Physikalismus ist wahr. Folglich ist es wahr, dass jedes mentale Ereignis auf ein physisches Ereignis reduzierbar ist. Folglich ist es wahr, dass jedes mentale Ereignis mit einem physischen Ereignis identifizierbar ist. Folglich ist es für jedes mentale Ereignis wahr, dass es nicht falsch ist, es mit einem physischen Ereignis zu identifizieren. Folglich ist es wahr, dass jedes mentale Ereignis mit einem physischen Ereignis identisch ist (denn sonst wäre es eben falsch, es mit einem physischen Ereignis zu identifizieren). Folglich ist die Vorkommnis-Identitätstheorie wahr. Demnach: Wenn der reduktive Physikalismus wahr ist, dann ist die Vorkommnis-Identitätstheorie auch wahr, oder mit anderen Worten: Wenn die Vorkommnis-Identitätstheorie falsch ist, dann ist der reduktive Physikalismus ebenfalls falsch.

Angenommen, umgekehrt, die Vorkommnis-Identitätstheorie ist wahr. Folglich ist es wahr, dass jedes mentale Ereignis mit einem physischen Ereignis identisch ist. Folglich ist es für jedes mentale Ereignis wahr, dass es überflüssig ist, es mit einem physischen Ereignis zu identifizieren (da es ja schon identisch mit einem physischen Ereignis ist). Folglich ist es für jedes mentale Ereignis wahr, dass es überflüssig ist, es auf ein physisches Ereignis zu reduzieren (da es ja schon ein physisches Ereignis ist). Daher ist der reduktive Physikalismus unter der Annahme der Wahrheit der Vorkommnis-Identitätstheorie trivialerweise wahr derart, dass er eine überflüssige Hinzufügung zur Vorkommnis-Identitätstheorie darstellt.

Das geschilderte Dilemma bringt reduktive Physikalisten in eine prekäre Lage, da es doch gerade ihr mehr oder minder leiser Verdacht war, dass die Vorkommnis-Identitätstheorie falsch ist, der sie – gegeben ihren Drang, Physikalisten zu sein – die Überzeugung fassen ließ, dass wenigstens der reduktive Physikalismus wahr und, natürlich, *nicht* überflüssig ist. Aber das kann nicht sein. Denn wenn der reduktive Physikalismus wahr ist, dann ist die Vorkommnis-Identitätstheorie ebenfalls wahr (wie wir gerade gesehen haben) und der reduktive Physikalismus ist bloß eine überflüssige Hinzufügung zu ihr (wie wir gesehen haben). Somit bleibt reduktiven Physikalisten, die zunächst glaubten, dass ihre Position einen Fortschritt gegenüber der Vorkommnis-Identitätstheorie darstellt, am Ende nur übrig, reuevoll zur Vorkommnis-Identitätstheorie zurückzukehren – was jedoch bedeutet, dass jede Notwendigkeit, von reduktivem Physikalismus zu reden, gänzlich verschwindet. Es gibt eben keinen Bedarf für die Reduktion mentaler Ereignisse auf physische Ereignisse (außer in einem trivialen Sinn), wenn mentale Ereignisse schon physische Ereignisse sind (wie von der Vorkommnis-Identitätstheorie behauptet wird).

Aber das größere Problem für reduktive Physikalisten, und für Physikalisten überhaupt, ist natürlich die Tatsache, dass die Vorkommnis-Identitätstheorie nicht wahr zu sein scheint. Diese Tatsache weist nämlich geradewegs in Richtung des Dualismus. Was ist in dieser bedrohlichen Situation zu tun? Ich werde alsbald die Hauptschwierigkeit betrachten, durch die die Vorkommnis-Identitätstheorie dem Zweifel unterliegt (gelinde gesagt). Doch ich möchte zunächst bemerken, dass sich viele, die Physikalisten sein wollten, von jener Schwierigkeit *durchaus beeindruckt* zeigten. Wurden manche dieser beeindruckten Physikalisten Dualisten? Wenn ja, dann nur wenige. Zweifellos die meisten von ihnen wollten immer noch Physikalisten sein und wandten sich entweder dem nichtreduktiven Physikalismus oder dem *eliminativen Physikalismus* zu. Auf den nichtreduktiven Physikalismus werde ich weiter unten eingehen; *hier* muss nun kurz über den eliminativen Physikalismus und seine Variante, den *eliminativ-reduktiven Physikalismus*, gesprochen werden.

Der eliminative Physikalismus (hinsichtlich mentaler Ereignisse) ist die Lehre, dass es keine mentalen Ereignisse gibt. Wenn dies wahr wäre, dann wäre die Vorkommnis-Identitätstheorie trivialerweise wahr; das ist einfach ein Faktum der elementaren Prädikatenlogik. Die schon erwähnte Hauptschwierigkeit der Vorkommnis-Identitätstheo-

rie legt jedoch nahe, dass manche mentalen Ereignisse nicht in das Gebiet des Physischen integriert werden können. Folglich legt eben jene selbe Schwierigkeit erst recht nahe, *dass es mentale Ereignisse gibt*, und wenigstens dieses letztere Nahegelegte müsste doch, möchte man meinen, eine große Überzeugungskraft auch für diejenigen besitzen, die Physikalisten sein wollen. Denn würden nicht auch sie verständige Antworten geben, wenn der Arzt sie fragte, wann heute der Schmerz im rechten Fuß begonnen und wann aufgehört hat?

Der eliminative Physikalismus kann mit der Idee des Reduktionismus in der folgenden Weise verbunden werden: Obwohl es keine mentalen Ereignisse gibt, sagen die eliminativ-reduktiven Physikalisten, gibt es Ersatzereignisse für mentale Ereignisse, die vollkommen dafür geeignet sind, als Ersatzbezugsobjekte der singulären und generellen Terme zu dienen, die bislang noch auf mentale Ereignisse (im gewöhnlichen Sinn) Bezug nehmen *sollen*, aber dies tatsächlich nicht tun (weil es ja keine mentalen Ereignisse gibt). Die Ersatzereignisse für mentale Ereignisse sind *sozusagen identifizierbar* mit mentalen Ereignissen, oder um eigentlicher zu sprechen: sie haben die Rollen (die Funktionen) inne, die mentale Ereignisse innehaben *sollen*, die diese aber tatsächlich nicht innehaben noch jemals innehatten (da es sie schlicht nicht gibt). Dabei ist, sagen die eliminativ-reduktiven Physikalisten, mit der physischen Natur der Ersatzereignisse für mentale Ereignisse nicht das geringste Problem verbunden: diese Ersatzereignisse lassen sich *so* angeben, dass sie allesamt physischer Natur sind.

Der eliminativ-reduktive Physikalismus stellt allerdings gegenüber dem (einfachen) eliminativen Physikalismus keinen Fortschritt dar, da die Gründe gegen den eliminativen Physikalismus auch Gründe gegen den eliminativ-reduktiven Physikalismus sind. Diese Gründe sind zudem auch Gründe gegen den reduktiven Physikalismus im normalen Sinn (der oben schon besprochen wurde), da es eben Gründe sind, die gegen die gute, alte, geradlinige Vorkommnis-Identitätstheorie sprechen. Welche Gründe sind das? Sie laufen auf das Folgende hinaus: *Es scheint schlicht der Fall zu sein, dass es mentale Ereignisse (Vorkommnisse) gibt, die nicht physisch sind*. Es ist nicht schwierig, Beispiele von mentalen Ereignissen anzugeben, die aufgrund ihrer intrinsischen Natur offenbar nicht in die physische Welt eingefügt werden können. Hier ist ein solches Beispiel: mein gegenwärtiges visuelles (Gesamt-)Erlebnis. Wie könnte dieses Erlebnis – das ich verschwinden lassen kann, indem ich meine Augen schließe, aber an dessen Existenz

ich nicht zweifeln kann, solange ich meine Augen nicht schließe – ein Teil der physischen Welt sein? Es kann kein Teil von dem sein, was außerhalb meines Körpers sich physisch ereignet, da ich keinen Teil dieses Bereichs des Physischen einfach dadurch verschwinden lassen kann, dass ich meine Augen schließe. Und es kann kein Teil von dem sein, was sich innerhalb meines Körpers ereignet, da kein Teil dieses Bereichs des Physischen eine Mannigfaltigkeit perspektivisch organisierter phänomenaler Farbe und Form ist, die intrinsisch eine komplexe intentionale Bedeutung für ein Erlebnissubjekt – für *mich* – mit sich führt. In der Tat: Nichts in der physischen Welt scheint mit meinem gegenwärtigen visuellen Erlebnis identisch zu sein. Aber dabei macht es doch zweifellos einen Teil des Kerns mentaler Phänomene aus, die eine sich selbst respektierende Psychologie *bewahren* (»retten«) muss; eine sich selbst respektierende Psychologie kann jenes Phänomen nicht leugnen, sie kann es nicht ignorieren, und sie kann es nicht durch etwas anderes ersetzen. Was bleibt einer sich selbst respektierenden Psychologie anderes übrig als anzuerkennen, dass wenigstens ein Teil ihres Gegenstands *nichtphysischer Natur* ist?

Diese Überlegungen scheinen ganz und gar einleuchtend. Aber anstatt sie zu akzeptieren, haben nicht wenige von denjenigen, die Physikalisten sein wollten (etwas anderes kam nicht in Frage), versucht, das manifeste Bild der Natur des Erlebens in Zweifel zu ziehen und die natürlicherweise sich ergebende Zuweisung der Beweislast *umzukehren*. Dabei haben sie sich, zumindest implizit, auf das eine oder andere *zirkuläre* Argument verlassen – auf ein Argument, das mehr oder minder wie eines der folgenden sieben ist:

(1) *Das Argument von der Verursachung*

Nur physische Ereignisse haben kausale Kraft.

Alle mentalen Ereignisse haben kausale Kraft.

Folglich: Alle mentalen Ereignisse sind physische Ereignisse.

(2) *Das Argument von der kausalen Geschlossenheit des Physischen – 1. Version*

Jedes mentale Ereignis verursacht irgendein physisches Ereignis, sei es auch ein noch so kleines.

Wenn etwas ein physisches Ereignis verursacht, so muss es selbst physisch sein.

Folglich: Jedes mentale Ereignis ist ein physisches Ereignis.

(3) *Das Argument von der kausalen Geschlossenheit des Physischen – 2. Version*

Jedes mentale Ereignis ist eine hinreichende Ursache für irgendein physisches Ereignis, sei es auch ein noch so kleines.

Jedes physische Ereignis, das eine hinreichende Ursache hat, hat auch eine hinreichende physische Ursache.

Jedes physische Ereignis hat nicht mehr als eine hinreichende (= genau hinreichende) Ursache.

Folglich: Jedes mentale Ereignis ist ein physisches Ereignis.

(4) *Das Argument von der Identität der kausalen Rolle*

Jedes mentale Ereignis hat dieselben Ursachen und dieselben Wirkungen wie ein gewisses physisches Ereignis.

Ereignisse, die dieselben Ursachen und dieselben Wirkungen haben (d. h.: dieselben kausalen Rollen haben), sind identisch.

Folglich: Jedes mentale Ereignis ist identisch mit einem physischen Ereignis.

(5) *Das Argument von der vollständigen Erklärbarkeit*

Jedes mentale Ereignis ist aufgrund physischer Bedingungen gänzlich erklärbar.

Was gänzlich aufgrund physischer Bedingungen erklärbar ist, ist selbst physisch.

Folglich: Jedes mentale Ereignis ist physisch.

(6) *Das Argument von der explanatorischen Überflüssigkeit*

Nichtphysische mentale Ereignisse haben keine explanatorische Funktion.

Es gibt keine Fs, wenn Fs keine explanatorische Funktion haben.

Folglich: Jedes mentale Ereignis ist physisch.

(7) *Das Argument von der Erkennbarkeit*

Jedes mentale Ereignis ist etwas Nichtabstraktes und erkennbar.

X ist unerkennbar, wenn X etwas Nichtabstraktes und nichtphysisch ist.

Folglich: Jedes mentale Ereignis ist physisch.

Zu einigen dieser sieben Argumente seien Kommentare beigefügt:

(1) In Diskussionen ist mir gesagt worden, dass die Kritik an den Argumenten (2) und (3) sich gegen Strohpuppen richte; angeblich habe kein ver-

nünftiger Physikalist jemals Argumente wie (2) und (3) vorgebracht. Dafür verantwortlich sei, in jedem der beiden Argumente, die erste Prämisse, welche für den Physikalismus unnötig sei. Diese Verteidigung des Physikalismus dürfte aber durch exzessives Fixiertsein auf wörtliche Formulierungen hervorgerufen sein. Mir scheint im Gegenteil, dass Argumente wie (2) und (3) sehr populär in der zeitgenössischen physikalistischen Philosophie des Geistes sind.² Wahr ist, dass in solchen Argumenten die zweite Prämisse gewöhnlich nicht explizit ausformuliert wird, sondern nur *benannt* wird, und zwar durch die mehrdeutige Bezeichnung »das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt«. Und wahr ist, dass in Argumenten, die *im Geiste von* (2) und (3) sind, gewöhnlich mehrdeutige Aussagen wie »Mentale Ereignisse verursachen physische Ereignisse«, »Die Epiphanomenalität mentaler Ereignisse kann nicht befriedigen« oder »Der kausale Interaktionismus ist die einzig plausible Position hinsichtlich der Kausalität mentaler Ereignisse« als erste Prämisse gebraucht werden (sollen die angeführten Aussagen besagen, dass *manche* mentale Ereignisse ein physisches Ereignis verursachen, oder dass *jedes* mentale Ereignis ein physisches Ereignis verursacht?) und dass dann die Konklusion der Argumente in einer entsprechend mehrdeutigen Weise formuliert wird: »Mentale Ereignisse sind physisch« (bedeutet dies, dass *einige* mentale Ereignisse physisch sind, oder dass *jedes* mentale Ereignis physisch ist?). Jedoch können *reduktive Physikalisten* (und das heißt letztlich: Vorkommnis-Identitätstheoretiker, wie wir gesehen haben) es sich auch dann kaum leisten, die erste Prämisse zurückzuweisen, wenn sie *ganz genauso formuliert wird, wie sie hier formuliert worden ist* – denn ein mentales Ereignis, das *kein* physisches Ereignis verursacht, ist einem *nichtphysischen Ereignis* verdächtig ähnlich (denn, wenn es ein *physisches* Ereignis wäre, dann käme es wohl kaum darum herum, wenigstens *ein* physisches Ereignis zu verursachen).

(II) In verschiedenen Diskussionen ist gegen meine Kritik an Argument (4) ebenfalls der Einwand vorgebracht worden, dass es sich um ein »Strohpuppenargument« handle. Aber im Effekt ist es bei Davidson zu finden.³ Wiederum sollte man sich nicht durch ein exzessives Fixiertsein auf wörtliche Formulierungen blenden lassen. *Funktionalistische* reduktive Physikalisten argumentieren *im Geiste von* (4), wenn sie darauf abstellen, dass Physisches gewisse kausale (oder funktionale) Rollen innehat und das Mentale (dem *funktionalistischen Paradigma* gemäß) durch diese Rollen vollständig erfasst werde – Rollen aber, welche, wie explizit oder implizit vorausgesetzt wird (gewöhnlich letzteres), *nur von einer Sache* innegehabt werden können.⁴ Auf den ersten Blick mag die erste Prämisse von (4) manchen Le-

² Was (3) angeht, vergleiche die Darstellung und Verweise, die in Crane (1995), 481, angegeben werden.

³ Davidson (1980), 179.

⁴ Für ein frühes Beispiel derartiger Argumentation siehe Lewis (1966).

sein so bizarr erscheinen, dass sie nicht glauben können, dass ein Physikalist sie vorbringen wird. Aber *reduktive Physikalisten* sind sogar dazu gezwungen, an die Wahrheit dieser Prämisse zu glauben, ob sie sie nun vorbringen oder nicht. Denn wenn ein mentales Ereignis nicht dieselben Ursachen und dieselben Wirkungen wie ein gewisses physisches Ereignis hätte, dann müsste es *nichtphysisch* sein (da es ja gewiss dieselben Ursachen und dieselben Wirkungen wie es selbst hat).

(III) (5) ist vielleicht dasjenige Argument, das heute die meisten Diskutanten für das stärkste unter den obigen sieben Argumenten halten. (Ich habe diesen Eindruck auch aus verschiedenen Gesprächen mit physikalistisch orientierten Denkern gewonnen.) Hat nicht die Wissenschaft – insbesondere die Wissenschaft vom Gehirn – bereits ohne jeden Zweifel gezeigt, dass jedes mentale Ereignis gänzlich durch physische Bedingungen erklärbar ist? – Aber wenn diese rhetorische Frage Zustimmung zu der Behauptung heischt, dass die Wissenschaft bereits *effektiv gezeigt* habe, dass jedes mentale Ereignis gänzlich durch physische Bedingungen erklärbar ist, dann muss diese Zustimmung verweigert werden. Denn die Wissenschaft hat bislang *nicht* effektiv gezeigt, dass jedes mentale Ereignis gänzlich durch physische Bedingungen erklärbar ist. Dabei gehe ich davon aus, dass das, was *mindestens* gemeint ist, wenn gesagt wird, dass ein mentales Ereignis gänzlich durch physische Bedingungen erklärbar ist, das Folgende ist: *es ist, hinsichtlich aller seiner Aspekte, aus gegebenen physischen Bedingungen vorhersagbar*. Es ist unwahrscheinlich, aber vielleicht nicht völlig unrealistisch, dass die Wissenschaft irgendwann in der Zukunft zeigen wird, dass jedes mentale Ereignis hinsichtlich aller seiner Aspekte aus gegebenen physischen Bedingungen vorhersagbar ist. Aber wenn denn die Wissenschaft *dies* einmal zeigen *würde*, *würde* denn dadurch die These etabliert, dass jedes mentale Ereignis physisch ist? Leibniz nahm aus rein spekulativen Gründen im Effekt an, dass jedes mentale Ereignis hinsichtlich aller seiner Aspekte aus gegebenen physischen Bedingungen vorhersagbar ist. Aber dies machte ihn – bekanntlich – nicht zu einem Physikalisten hinsichtlich mentaler Ereignisse, obwohl er doch gewiss ein intelligenter Mensch war (gelinde gesagt). Hatte Leibniz, was das Mentale angeht, einen blinden Fleck im Verstand? Eher nicht, meine ich. Obwohl man vielleicht, dass etwas eine *elektromagnetische* Natur hat, daraus folgern kann, dass es auf *elektromagnetischer* Grundlage gänzlich erklärbar ist, so gibt es doch keinerlei Rechtfertigung (vom physikalistischen Vorurteil und Interesse abgesehen) für ein generelles Prinzip, welches es erlauben würde, dass ein *X* eine *F* Natur hat, daraus zu folgern, dass es auf einer *F* Basis gänzlich erklärbar ist, ganz gleichgültig, welche Beschreibungen für »*X*« und »*F*« substituiert werden mögen. Vielmehr muss die Angelegenheit von Fall zu Fall entschieden werden, und *der Fall*, wo »*X*« durch »mentales Ereignis« and »*F*« durch »physisch« (grammatisch angepasst) ersetzt ist, ist nun gewiss kein günstiger Fall für die in Frage stehende Schlussfolgerung.

Sich durch Argumente *wie* die obigen sieben für »überzeugt« zu erklären, im Angesicht von auf der Hand liegenden Phänomenen, die zeigen, dass die Konklusion jedes dieser Argumente schlicht falsch ist – dies gehört, wenn man denn wirklich überzeugt ist, zu den geistesgeschichtlich krassesten Fällen von metaphysischem Dogmatismus, der sich als Anwalt der Rationalität fühlt. Die Behauptung, dass *die Wissenschaft* fordere, dass die Prämissen der Argumente wahr sind, ist *nicht wahr*. Der Physikalismus, und *nur* der Physikalismus, fordert bei jedem der obigen Argumente hinsichtlich mindestens einer seiner Prämissen, dass sie wahr sei – *dies* ist wahr, und es ist das, was jedes der obigen Argumente zirkulär macht.

Folglich ist das Argument für den Physikalismus, das zu einem gewissen Zeitpunkt *wirklich* diejenigen, die Physikalisten sein werden (aber noch nicht sind), davon überzeugt, Physikalisten zu werden, keines von den obigen sieben (denn von zirkulären Argumenten werden sie sich doch nicht einnehmen lassen). Vielmehr dürfte das Argument, welches sie *überzeugt*, das einigermaßen unwiderlegbare Argument sein, dass sie Physikalisten sein *wollen*. Offenbar aus nichtphilosophischen Gründen *wollen* sie den Physikalismus als ihre fundamentale Weltsicht annehmen, als den Dreh- und Angelpunkt ihres Dafürhaltens, um den alle ihre anderen Ansichten kreisen werden. Als *Philosoph* ist es für mich, ehrlich gesagt, nicht leicht zu verstehen, wie ein Mensch in dieser ganz fundamentalen Weise wollen kann, Physikalist zu sein – wo doch die reichhaltige nichtphysische Natur des Erlebens ihm ebenso zugänglich sein muss wie mir, oder Descartes, oder Edmund Husserl, oder David Chalmers. Wie kommt beispielsweise Daniel Dennett dazu, die Aktivität des menschlichen Bewusstseins als eine Sprechblase angefüllt mit Wörtern darzustellen, die aus dem Kopf einer Cartoon-Figur herausquellen, und nonchalant zu erklären, dass dies im Grunde die ganze Wahrheit über das menschliche Bewusstsein sei (wovon ich im Jahre 2002 Zeuge war, während eines öffentlichen Vortrags von Dennett an der Universität von Münster in Westfalen)?⁵ Was lässt ihn Derartiges tun? Die den Ergebnissen der Wissenschaft geschuldete Achtung kann sein Verhalten nicht recht erklären, fürchte ich. Auch kann es nicht erklärt werden, so hoffe ich doch, durch eine möglicherweise allzu glühende Verehrung für Sankt Ludwig (Wittgen-

⁵ Dennetts illustrierte Behauptung ist natürlich nichts anderes als eine konzise, drastische Darstellung seiner Position in *Consciousness Explained* und anderswo.

stein) und Sankt Gilbert (Ryle) während der intellektuellen Adoleszenz.⁶

Später in diesem Aufsatz werde ich versuchsweise einige sozio-psychologische – nicht philosophische – Spekulationen hinsichtlich der Frage anstellen, warum so viele Philosophen sich eine derart inhärent unplausible Position, wie es der Physikalismus ist, zu eigen machen wollen. Zunächst jedoch werde ich meine Aufmerksamkeit den nichtreduktiven Physikalisten zuwenden. *Deren Physikalismus scheint ein plausiblerer zu sein, da sie anders als eliminative, reduktive oder identitätstheoretische Physikalisten nicht ihre Augen gegenüber den Phänomenen zu verschließen scheinen – und doch gute Physikalisten zu sein scheinen.* Jedoch, ich glaube nicht, dass all diesem *Schein* etwas Wirkliches entspricht. Zunächst ist zu sagen, dass der nichtreduktive Physikalismus eine derart fließende Position ist, dass manche, die sich »nichtreduktive Physikalisten« nennen, darauf bestehen dürften (und in Kontroversen ist mir gegenüber dieser Standpunkt von »nichtreduktiven Physikalisten« tatsächlich vertreten worden), *dass jedes mentale Ereignis physisch ist.* In diesem Fall frage ich mich aber, was dann an dem angeblichen *nichtreduktiven* Physikalismus *nichtreduktiv* sein soll? Vielleicht soll er deshalb »nichtreduktiv« sein, weil Reduktion *nicht nötig* sei, da mentale Ereignisse ohnehin mit physischen Ereignissen identisch seien? Eine weit plausiblere Deutung ist hier aber, dass die *gemeinte* Nichtreduktivität eine Nichtreduktivität *nichtontologischer* – z. B. linguistischer – Art ist. *In diesem Sinne* war etwa auch Donald Davidson, der fest an die Vorkommnis-Identitätstheorie glaubte, ein nichtreduktiver Physikalist. Weshalb aber auch immer sie ihre Position als »nichtreduktiv« ansehen mögen: diejenigen, die sich »nichtreduktive Physikalisten« nennen, aber dennoch glauben, dass alle mentalen Ereignisse physisch sind, setzen sich jedenfalls demselben Vorwurf der Verkennung bzw. Leugnung der Phänomene aus, dem reduktive Physikalisten ausgesetzt sind (die ja nun, *qua* reduktive Physikalisten, glauben *müssen*, dass alle mentalen Ereignisse physisch sind).

⁶ Das ist keine polemische Entgleisung von mir. »When I was an undergraduate, he [Wittgenstein] was my hero«, sagt Dennett, der zudem Wittgenstein gegenüber eine (intellektuelle) Schuld anerkennt, die »large and longstanding« ist (siehe Dennett (1991), 463). In der Tat, was Schmerz angeht (im Unterschied zu Schmerzverhalten), so erklärt Dennett, dass er »more Wittgensteinian than St Ludwig himself« sei (siehe Dennett (1993), 143). Er sieht sich auch (»a Dennett«) als eine Kreuzung von »a Quine with a Ryle« (siehe Dennett (1995), 242).

Was kann aus der Standardliteratur (beispielsweise dem *Companion to the Philosophy of Mind*, erschienen 1995), was den nichtreduktiven Physikalismus und seine Abgrenzung von anderen Formen des Physikalismus angeht, ersehen werden? Gemäß Horgan geht der nichtreduktive Physikalismus nicht davon aus, dass der Physikalismus, um wahr zu sein, es erfordere, dass »mentalist psychology must be reducible to physical science via type/type psychophysical bridge laws expressing either property identities or nomic coextensiveness of distinct properties«⁷. Gemäß Crane meinen nichtreduktive Physikalisten, dass »identity theories are not essential to physicalism, and are objectionable even on physicalist grounds«⁸. Jedoch ist, ebenfalls gemäß Crane, der Grund der nichtreduktiven Physikalisten dafür, auch die Vorkommnis-Identitätstheorie zurückzuweisen, ganz verschieden von ihrem Grund dafür, die Typen-Identitätstheorie abzulehnen: Die Typen-Identitätstheorie werde zurückgewiesen, weil sie falsch scheint; die Vorkommnisidentitätstheorie hingegen werde nicht deshalb abgelehnt, weil sie falsch scheint, sondern weil sie als zu schwach dafür angesehen wird, die Beziehung zwischen dem Mentalen und dem Physischen zu erklären.⁹ Ich vermute, dass sowohl Terence Horgan also auch Tim Crane die These, dass jedes mentale Ereignis physisch ist, zum festen Bestand jeder Gestalt des nichtreduktiven Physikalismus zählen würden. Ebenso, denke ich, würde das Lynne Rudder Baker tun, die in ihrem Artikel über den nichtreduktiven Materialismus für das *Oxford Handbook of Philosophy of Mind* schreibt, dass »[a]ccording to any materialist [Bakers Betonung], every concrete particular is made up entirely of microphysical items«¹⁰. Da mentale Ereignisse (Vorkommnisse) notwendigerweise konkrete Einzeldinge sind und da das, was ganz aus mikro-physikalischen Elementen besteht, notwendigerweise physisch ist, ergibt sich gemäß Bakers Charakterisierung jedes *Materialismus*, dass auch jeder *nichtreduktive Materialismus* die These umfasst, dass alle mentalen Ereignisse physisch sind. Demgegenüber möchte ich nicht ausschließen, dass diese These zu der einen oder anderen Form des nichtreduktiven Physikalismus (oder Materialismus) dazugehören kann; aber ich unterstreiche, dass durch sie, wenn sie *stets* dazugehörte, jede Form des nichtreduktiven Physikalismus dem oben vorgebrachten Einwand gegen die Vorkommnis-Identitätstheorie ausgesetzt wäre. Außerdem *klingt* (aber dies ist von sekundärer Bedeutung) die These, dass jedes mentale Ereignis physisch sei, eindeutig *reduktiv* (da man ja prima facie geneigt ist, ganz das Gegenteil zu glauben) – *nicht weniger reduktiv* als die These, dass jede mentale Eigenschaft physisch sei. Daher:

⁷ Horgan (1995), 474.

⁸ Crane (1995), 482.

⁹ Crane (1995), 483.

¹⁰ Baker (2009), 110. – Gesprächsweise hat mir Lynne Rudder Baker mitgeteilt, dass »concrete particular« hier im Sinne von »concrete particular of the natural world« aufgefasst werden sollte.

Wenn man eine Theorie als »nichtreduktiv« bezeichnet, zu der die erstgenannte These immer noch dazugehört, so scheint man das Wort »nichtreduktiv« nicht im eigentlichen Sinn zu verwenden (auf welchen es aber bei der intendierten Absetzung vom *reduktiven* Physikalismus – angesichts dessen, was mit »reduktiver Physikalismus« gemeint ist – sehr ankäme).

Wenn der nichtreduktive Physikalismus eine *plausiblere* Form des Physikalismus sein soll, dann kann er nicht u.a. behaupten, dass jedes mentale Ereignis physisch ist. *Prima facie* lässt dies zwei Optionen für einen *plausiblen* nichtreduktiven Physikalismus offen: (1) zu verneinen, dass jedes mentale Ereignis physisch ist; (2) ohne eine bestimmte Auffassung zu bleiben hinsichtlich der Frage, ob jedes mentale Ereignis physisch ist. Aber kein Philosoph des Geistes und keine Philosophie des Geistes kann es sich leisten, ohne eine bestimmte Auffassung hinsichtlich der Frage zu bleiben, ob jedes mentale Ereignis physisch ist.¹¹ Und sich einen Agnostizismus hinsichtlich der Natur mentaler Ereignisse zu eigen zu machen, muss gewiss *im höchsten Grade* unangebracht sein für alle, die *Physikalisten* sein wollen, reduktive oder nichtreduktive. Daher gibt es nur eine Option für einen plausiblen nichtreduktiven Physikalismus: zu verneinen, dass jedes mentale Ereignis physisch ist, oder mit anderen Worten: zu bejahen, dass manches mentale Ereignis nicht physisch ist.

Das zentrale Problem des nichtreduktiven Physikalismus ist nun aber sichtbar geworden. Die meisten von denjenigen, die nichtredukti-

¹¹ Der »Mysterianer« Colin McGinn und die sogenannten »neutralen Monisten« haben es besonders schwer an diesem Punkt. McGinn (1999), 230, sagt: »My whole point has been that mind and brain form an indissoluble unity *at the level of objective reality*.« (Die Hervorhebung ist McGinns.) Aber da McGinn kein ontologischer Idealist ist, kann dies nicht so aufgefasst werden, dass es *beinhaltet*, der Geist sei nichtphysisch und das Gehirn ebenfalls; und da McGinn ein vernünftiger Mensch ist, kann es auch nicht so aufgefasst werden, dass es *beinhaltet*, der Geist sei physisch und nichtphysisch, und das Gehirn ebenfalls. Aus demselben Grund kann es auch nicht so aufgefasst werden, dass es *beinhaltet*, der Geist sei weder physisch noch nichtphysisch, und das Gehirn ebenfalls. Aber was ist es denn dann, was McGinns Behauptung, Geist und Gehirn bildeten »an indissoluble unity *at the level of objective reality*«, vor allem beinhalten soll? Dass das Gehirn physisch sei und der Geist ebenfalls? Dies würde die Heimkehr des verlorenen Schafes zur großen Herde der Physikalisten bedeuten. Vielleicht ist McGinns »point«, dass der Geist, geradeso wie das Gehirn, physisch sei, dass deshalb jedes mentale Ereignis *sehr wohl* physisch sei, aber dass wir (da uns die Ebene der objektiven Realität unzugänglich sei) einfach nicht wissen können, *wie* das möglich ist? Dies würde ihn zu einem physikalistischen Mysterianer oder zu einem wahrhaft mysteriösen Physikalisten machen.

ve Physikalisten sein wollen, wollen sich diese Position zu eigen machen, weil sie glauben, dass der nichtreduktive Physikalismus plausibler ist als der reduktive. Aber dies zwingt sie dazu zu behaupten, dass manches mentale Ereignis nicht physisch sei. Denn sonst wäre die Position, die sie einnehmen wollen, eben *nicht* plausibler als der reduktive Physikalismus. Jedoch *definiert* die Behauptung, dass manches mentale Ereignis nicht physisch ist, eine Form des *Dualismus* – und mehr als nur eine minimale Form des Dualismus wird von ihr *impliziert*: *Behauptet* ist zwar bloß, dass es mindestens ein mentales nichtphysisches Ereignis gibt; aber wenn es ein mentales Ereignis der nichtphysischen Art gibt, so können wir davon ausgehen, dass es *viele* solche Ereignisse gibt. Was bedarf es mehr, um sich mit einem interessanten, nicht vernachlässigbaren Dualismus hinsichtlich mentaler Ereignisse konfrontiert zu sehen? Es ergibt sich also, dass der nichtreduktive Physikalismus – wenn er tatsächlich, wie es seine Vertreter von ihm erwarten, *plausibler* als der reduktive Physikalismus ist – einen *nicht vernachlässigbaren Dualismus* impliziert (hinsichtlich mentaler Ereignisse; aber im Folgenden werde ich dieses verdeutlichende Anhängsel weglassen).

Wenn dies nun der Stand der Dinge ist, warum dann dennoch von einem nichtreduktiven »Physikalismus« sprechen? Warum dann dennoch dieses Wort gebrauchen? Dass das Wort für den Durchschnittsphilosophen des Westens attraktiv klingt, kann keine hinreichende Rechtfertigung dafür sein. Der Physikalismus, wie auch immer man ihn näher bestimmen mag, ist ein *ontologischer Monismus*. Als solcher ist er unvereinbar mit einem ontologischen Dualismus. Es ist also offensichtlich, dass diejenigen, die nichtreduktive Physikalisten sein wollen, weil sie meinen, dass der nichtreduktive Physikalismus plausibler ist als der reduktive, ein ernstes Problem haben. Wie können sie die *guten Physikalisten* sein, die sie sein wollen, wenn ihre Position mit einem nicht vernachlässigbaren Dualismus vereinbar ist, ja ihn sogar impliziert?

Der einzige Weg, sich aus dieser Zwangslage zu befreien, ist zu leugnen, dass die Behauptung, viele mentale Ereignisse seien nicht physisch, eine Form des Dualismus konstituiere. So vorzugehen ist *sehr fragwürdig*; aber um des Interesses am Argument willen werde ich es hier durchgehen lassen. Ein Dualismus werde also erst durch eine These der *Unabhängigkeit* oder *Abtrennbarkeit* konstituiert, nämlich durch die These, dass manches mentale Ereignis *unabhängig* von – oder *ab-*

trennbar von – jeder Menge (Gesamtheit) von physischen Ereignissen sei. Zu *dieser letzteren These* gelte nun der nichtreduktive Physikalismus – in reformierter Deutung – als entgegengesetzt, indem er selbst in der These bestehe, *dass* – obwohl manche, sogar viele, mentale Ereignisse nicht physisch sind – *jedes mentale Ereignis von einer Menge von physischen Ereignissen abhängig, von einer solchen Menge unabtrennbar sei*. Die in Anspruch genommene Beziehung der Abhängigkeit oder Unabtrennbarkeit kann dann in verschiedener Weise interpretiert werden. In den letzten Jahren ist sie zumeist durch *Supervenienzbeziehungen* unterschiedlicher modaler Stärke gedeutet worden. Andere haben von *Konstitution* gesprochen, wieder andere von *Realisierung* – indem sie behaupteten, dass jedes mentale Ereignis durch eine Menge von physischen Ereignissen *konstituiert* werde, bzw. dass jedes mentale Ereignis durch eine Menge von physischen Ereignissen *realisiert* werde. Die Supervenienz mentaler Ereignisse über physischen Ereignissen, oder die Konstitution, oder die Realisierung, von mentalen Ereignissen durch physische Ereignisse wurde als hinreichend dafür angesehen, dass mentale Ereignisse *nichts über das Physische Hinausgehendes* seien, was seinerseits als hinreichend für den Physikalismus erachtet wurde, wenn auch für einen Physikalismus *nichtreduktiver Art*.

Doch dieses zweifelsohne gewaltige Ausmaß an philosophischer Cleverness ist keineswegs hinreichend dafür, den starken Verdacht zu beseitigen, dass der sogenannte nichtreduktive Physikalismus (*wenn er plausibler sein soll als der reduktive*) nicht wirklich ein Physikalismus ist, sondern in Wahrheit ein *Dualismus*. Betrachten wir Descartes, den paradigmatischen Dualisten. Descartes war bekanntlich überzeugt, dass viele mentale Ereignisse (nämlich seine *cogitationes*) nicht physisch sind. Aber wir haben gesehen, dass dergleichen auch von denjenigen nichtreduktiven Physikalisten geglaubt werden muss, die eine glaubwürdigere Form des Physikalismus vertreten wollen, als es der reduktive Physikalismus ist. Deshalb kann Descartes' Überzeugung, dass viele mentale Ereignisse nicht physisch sind, nicht für sich allein genommen Descartes zu einem *Dualisten* machen (worunter – es sei daran erinnert – hier zu verstehen ist: zu einem *Dualisten hinsichtlich mentaler Ereignisse*). Denn, wenn jene Überzeugung den Dualismus bedeutete, dann müssten diejenigen, die sich für Physikalisten halten und wie Descartes glauben, dass viele mentale Ereignisse nicht physisch sind, in Wahrheit Dualisten sein, wie Descartes, und würden mit-

hin ein gründlich verkehrtes Selbstbild haben; sie würden sich selbst etwas vormachen und sozusagen Heuchler sein, wenn sie sich als »Physikalisten« bezeichnen.

Aber was macht denn nun Descartes zu einem Dualisten hinsichtlich mentaler Ereignisse, wenn es nicht seine Überzeugung ist, dass viele mentale Ereignisse nicht physisch sind? Hat Descartes behauptet, dass manches nichtphysische mentale Ereignis unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen ist? – Ja und nein. Es ist üblich, auf Descartes einzuschlagen, es ist weniger üblich, ihn sorgfältig zu lesen. Der Kerngehalt seiner Philosophie des Geistes, den er in den *Meditationes*, seinem Hauptwerk, artikuliert, ist dieser: Descartes glaubte in der Tat, dass es eine mögliche Welt gibt (um es in moderner Weise zu sagen), in welcher seine (tatsächlichen) *cogitationes* (und er zusammen mit ihnen) existieren, ohne dass irgendein physisches Ereignis, ja ohne dass *irgendetwas Physisches* existiert – woraus, man beachte, sich für Descartes folgerichtig ergab, dass seine *cogitationes* (und er zusammen mit ihnen) nichtphysische Entitäten *in der wirklichen Welt* sind.¹² Aber Descartes glaubte *nicht*, dass jene mögliche Welt die wirkliche Welt ist oder dass sie von der wirklichen Welt aus leicht zugänglich ist: also dass sie der wirklichen Welt *ähnlich* (oder *nah*) sei. Descartes glaubte, dass die Möglichkeit, dass seine *cogitationes* existieren, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert, in der Tat *eine Möglichkeit* ist – aber eben nur eine *sehr entfernte Möglichkeit*. Wie er sich ausdrückt, ist sie eine Möglichkeit, die von Gott hätte verwirklicht werden können. Nichts in seinen Schriften legt nahe, dass er sie als eine Möglichkeit ansah, die sich im normalen Ablauf der Natur hätte ergeben können oder die wenigstens mit den Naturgesetzen verträglich ist.

Mithin, *in einem gewissen Sinn* glaubte Descartes tatsächlich, dass manches mentale Ereignis nicht nur nichtphysisch, sondern auch unabhängig (abtrennbar) von jeder Menge von physischen Ereignissen ist. Aber der Begriff von Unabhängigkeit (Abtrennbarkeit), der in diesem Glauben involviert ist, ist ein logisch sehr schwacher Begriff. Jedoch, *wenn* Descartes ein Dualist (hinsichtlich mentaler Ereignisse) ist, dann muss es *dieser Glaube* sein, mit diesem selben in ihm involvierten

¹² Wenn man die stillschweigende Prämisse unterstellt, dass alles Physische *notwendigerweise* (d. h.: in allen möglichen Welten) physisch ist, dann ist der Folgerungszusammenhang, auf den sich Descartes verließ, in der Tat gegeben.

schwachen Begriff von Unabhängigkeit, der ihn zum Dualisten macht. Nichts sonst könnte ihn nämlich zum Dualisten machen. Descartes werden verschiedene absurde Überzeugungen zugeschrieben, wie z. B. dass es einen »Geiststoff« neben dem materiellen Stoff gebe, oder dass der Geist *dem aktuellen Faktum nach* (und nicht nur der Möglichkeit nach) »freischwebend« sei, ohne jede physische Basis, oder dass es zwei Arten von Substanzen gebe, die *dem aktuellen Faktum nach* völlig beziehungslos nebeneinander stünden. Aber Descartes hat nichts dergleichen geglaubt. Deshalb: Wenn Descartes ein Dualist (hinsichtlich mentaler Ereignisse) ist – und er *ist* einer, oder *niemand* ist einer –, dann muss der hinreichende Grund für sein Dualistsein letztlich in seiner Überzeugung gefunden werden, dass manches mentale Ereignis nichtphysisch ist und zudem solcher Art, dass es eine mögliche Welt gibt – »möglich« im schwächstmöglichen Sinn –, in der jenes mentale Ereignis existiert, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert. Und natürlich muss das, was hinreicht, Descartes zu einem Dualisten zu machen, auch dafür hinreichen, jeden anderen, der es akzeptiert, zu einem Dualisten zu machen.

Diejenigen, die nichtreduktive Physikalisten sein wollen und ihren Physikalismus für plausibler als den reduktiven Physikalismus erachten, werden hier gerne zustimmen, denke ich. Obwohl sie mit Dualisten die Überzeugung teilen, dass viele mentale Ereignisse nicht physisch sind, glauben sie doch *nicht*, dass manches nichtphysische mentale Ereignis unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen sei – und nur der Glaube an das letztere würde sie zu Dualisten machen, sagen sie. Aber sie übersehen *zwei Punkte*, die von entscheidender Bedeutung sind: (1) Schon der Glaube, dass manches nichtphysische mentale Ereignis in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von allen physischen Ereignissen insgesamt ist, macht einen zum Dualisten; sonst könnte man Descartes nicht auf der Basis dessen, was den Kern seiner Philosophie des Geistes ausmacht, als Dualisten ansehen. (2) Wenn man akzeptiert, dass manches mentale Ereignis nichtphysisch ist, dann muss man auch akzeptieren, *dass* manches nichtphysische mentale Ereignis in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen ist (= *dass* manches nichtphysische mentale Ereignis in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von allen physischen Ereignissen insgesamt ist).

Somit sind nichtreduktive Physikalisten, die ihren Physikalismus für plausibler als den reduktiven Physikalismus erachten, immer noch

in der Lage, aus der sie zu entfliehen suchten: Es stellt sich heraus, dass sie Dualisten sind. Da sie glauben, dass manches mentale Ereignis nicht physisch ist, müssen sie – vernünftigerweise – außerdem glauben, dass manches nichtphysische mentale Ereignis in der schwächstmöglichen Weise unabhängig ist von jeder Menge von physischen Ereignissen, und dieser letztere Glaube macht sie zu Dualisten. Sich auf den reduktiven Physikalismus zurückzuziehen, oder besser noch: auf die einfache Vorkommnis-Identitätstheorie, auf den *ehrlichen Physikalismus* (damit aber auch seine inhärente Unplausibilität zu akzeptieren), oder aber *ehrliche Dualisten* zu werden – dies schließlich ist die unausweichliche Wahl, vor die sich nichtreduktive Physikalisten gestellt sehen.

Was hier zur Debatte stehen muss, ist natürlich die These, die ich oben mit »(2)« etikettiert habe: die These, *dass wenn man akzeptiert, dass manches mentale Ereignis nichtphysisch ist, dass man dann auch akzeptieren muss, dass manches nichtphysische mentale Ereignis in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen ist*. Was ist die Rechtfertigung für diese These? Ist sie gerechtfertigt? Offensichtlich wäre sie gerechtfertigt, wenn die Aussage »Manches mentale Ereignis ist nicht physisch« die Aussage »Manches nichtphysische mentale Ereignis ist in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen« *logisch implizierte*. Impliziert die erstere Aussage logisch die letztere? Zur Beantwortung dieser Frage sei hier zuerst explizit herausgestellt und bewiesen, wovon oben schon Gebrauch gemacht wurde, nämlich: dass das (komplexe) Prädikat »X ist in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen« *logisch äquivalent* ist mit dem (ebenfalls komplexen) Prädikat »es gibt eine Welt, die im schwächstmöglichen Sinn möglich ist, in der X existiert, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert« (oder mit anderen Worten: »X ist in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von allen physischen Ereignissen insgesamt«).

Der Beweis der vorstehenden Behauptung logischer Äquivalenz geht wie folgt:

Die Richtung von links nach rechts: Angenommen, X ist in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen. Folglich ist es im schwächsten Sinn möglich, dass X existiert, ohne dass irgendeine Menge von physischen Ereignissen existiert. Folglich ist es im schwächsten Sinn möglich, dass X existiert, ohne dass irgendeine ein-ele-

mentige Menge von physischen Ereignissen existiert. Folglich ist es im schwächsten Sinn möglich, dass X existiert, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert. Folglich gibt es eine Welt, die im schwächstmöglichen Sinn möglich ist, in der X existiert, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert (oder mit anderen Worten: X ist in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von allen physischen Ereignissen insgesamt).

Man beachte hier, dass, definitionsgemäß, eine Menge *existiert* (im hier relevanten Sinn), wenn, und nur wenn, sie nichtleer ist und jedes Element von ihr existiert.

Die Richtung von rechts nach links: Angenommen, es gibt eine Welt, die im schwächstmöglichen Sinn möglich ist, in der X existiert, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert. Folglich ist es im schwächsten Sinn möglich, dass X existiert, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert. Folglich ist es im schwächsten Sinn möglich, dass X existiert, ohne dass irgendeine ein-elementige Menge von physischen Ereignissen existiert. Folglich ist es im schwächsten Sinn möglich, dass X existiert, ohne dass irgendeine Menge von physischen Ereignissen existiert. Folglich ist X in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen.

Folglich muss die Frage, ob von der Aussage »Manches mentale Ereignis ist nicht physisch« die Aussage »Manches nichtphysische mentale Ereignis ist in der schwächstmöglichen Weise unabhängig von jeder Menge von physischen Ereignissen« logisch impliziert wird, dann mit »Ja« beantwortet werden, wenn es *logisch inkonsistent* ist, zugleich anzunehmen, dass X ein nichtphysisches mentales Ereignis ist und dass es *keine* Welt gibt, die im schwächstmöglichen Sinn möglich ist, in der X existiert, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert. Ist es logisch inkonsistent anzunehmen, dass X ein nichtphysisches mentales Ereignis ist *und* dass es in der stärksten Weise unmöglich für es ist zu existieren, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert? Mir scheint: *ja*. Während es mir vollkommen konsistent erscheint, zugleich anzunehmen, dass X ein nichtphysisches mentales Ereignis ist *und* dass es *naturgesetzlich unmöglich* für es ist zu existieren, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert, erscheint es mir in der Tat als logisch inkonsistent, zugleich anzunehmen, dass X ein nichtphysisches mentales Ereignis ist *und* dass es in der stärkstmöglichen Weise unfähig ist zu existieren, ohne dass irgendein physisches Ereignis existiert. Um sich vor dem Dualismus zu retten, werden nichtreduktive Physikalisten wohl das Gegenteil behaupten; aber man beachte, dass sie dies tun müssen, ohne die mindesten Anhaltspunkte zu haben, die dafürspre-

chen, während ich auf die Tatsache verweisen kann, dass das Denken sich ganz automatisch von der Prämisse, dass X ein nichtphysisches mentales Ereignis ist, zu der Konklusion bewegt, dass X wenigstens im schwächstmöglichen Sinn ohne irgendein physisches Ereignis existieren kann. Dass dieser Anhaltspunkt kein absolut zwingender ist – dies ist der bloße Strohalm, an den sich nichtreduktive Physikalisten, wenn sie wollen, klammern mögen, um zu verhindern, dass sie in den Dualismus fallen.

Nach meinem Dafürhalten zeigen die vorausgehenden Überlegungen, dass es keine guten philosophischen Gründe für das Vorherrschen des Physikalismus gibt. Meine Argumentation lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Der Physikalismus ist entweder reduktiv oder nichtreduktiv. Der reduktive Physikalismus umfasst die These, dass alle mentalen Ereignisse physisch sind. Dieser These jedoch wird von den Phänomenen widersprochen. Der nichtreduktive Physikalismus wiederum enthält entweder die These, dass alle mentalen Ereignisse physisch sind, oder er enthält sie nicht. Im ersten Fall wird ihm von den Phänomenen widersprochen, so wie dem reduktiven Physikalismus. Im zweiten Fall ist er *entweder* agnostisch bzgl. der These, dass alle mentalen Ereignisse physisch sind, *oder* er enthält die These, dass manches mentale Ereignis nicht physisch ist. Die erste Alternative – der Agnostizismus – disqualifiziert den nichtreduktiven Physikalismus davon, eine vollentwickelte Position in der Philosophie des Geistes zu sein; die zweite Alternative hingegen lässt den nichtreduktiven Physikalismus in den Dualismus kollabieren.

Daher: Wenn intellektuelle Gerechtigkeit – mit anderen Worten: *Vernunft und Achtung vor den Phänomenen* – bei den Philosophen so herrschte, wie sie herrschen *sollte*, dann könnte der Physikalismus nicht die Stellung innehaben, die er heute unter den Philosophen innehat. Was also *sind* die Gründe für das Vorherrschen des Physikalismus bei den Philosophen? Ein Grund, vermute ich, ist der, dass der Physikalismus – aus Gründen, die der Philosophie extern sind – zu einem *Paradigma* in der Philosophie geworden ist. Physikalistische Philosophen betreiben unter diesem Paradigma sozusagen *normale Wissenschaft*. Es ist zu einer weithin verbreiteten *normalen Betriebsamkeit* gekommen, welche die tiefsten Sehnsüchte (natur-)wissenschaftlich orientierter (dabei erkenntnistheoretisch naiver) Philosophen *erfüllt* (weil die Philosophie endlich an eine normale Wissenschaft, wie Physik oder Biologie, angeglichen erscheint), eine Betriebsamkeit, die solcher-

maßen gestrickte Philosophen unwiderstehlich zum Paradigma des Physikalismus hinzieht.

In meinen Augen, freilich, ist die Umwandlung der Philosophie in so etwas wie eine normale Wissenschaft eine *Perversion der Philosophie*, die, meine ich, nun gerade nicht ein Paradigma in Thomas Kuhns Sinn haben sollte. Jedoch, so wie die Dinge stehen, dürften physikalistische Philosophen sich durch Überlegungen, wie Philosophie sein sollte und wie nicht, nicht im Mindesten rühren lassen. Sie werden *ohne schwere Krise* keineswegs bereit sein, ihr Paradigma aufzugeben; sie zeigen also den für *normale Wissenschaft* typischen Konservatismus – geradeso, wie dies Kuhn vor mehr als vier Jahrzehnten aufgewiesen hat. Beim Physikalismus bietet sich nun aber auch das etwas untypische Bild, dass sich, obwohl es *Anomalien* genug gibt, einfach keine Krise entwickeln will; stattdessen werden die Anomalien nur als Gelegenheiten für weiteres und immer weiter verfeinertes *Rätsellösen* angesehen – in einem Jargon, der auch für viele, die philosophisch gebildet sind, zunehmend undurchdringlich wird. Obwohl die Komplikationen sich seit Jahrzehnten auftürmen, gibt es bis heute kein durchschlagendes Bewusstsein dafür, dass mit der physikalistischen Philosophie des Geistes irgendetwas irreparabel nicht in Ordnung sein könnte.

Was sind die Gründe für diese Situation? – Zum einen bilden die zeitgenössischen Physikalisten die größte philosophische Gemeinde mit gleicher Grundanschauung, die jemals existiert hat. Eine solche Gemeinde ist nicht leicht in derjenigen Überzeugung zu erschüttern, die die Grundlage ihrer fundamentalen Einheit bildet, mithin auch die Basis für all die erheblichen beruflichen Vorteile ist, die den Gemeindemitgliedern aus jener Einheit erwachsen. Zudem wird der Physikalismus als eine Bastion im Kampf liberaler Intellektueller gegen die mächtige religiöse Rechte erachtet. Diese Bastion kann nicht aufgegeben werden – so meinen viele, die in diesem Kampf stehen –, ohne die Sache der intellektuellen und moralischen Freiheit ebenfalls aufzugeben.

Aber das mag ein Grund für *Amerikaner* sein, dem Physikalismus anzuhängen, es ist jedoch sicherlich keiner für *Europäer*: für die Einwohner eines Kontinents, wo die intellektuellen Kriege gegen die Religion seit hinlänglich langer Zeit vorüber sind und wo es kein leidenschaftliches politisches Anliegen gibt, welches das recht triviale logische Faktum verschleiern könnte, dass man ein vollkommener Atheist sein kann, ohne Physikalist zu sein. Warum wollen europäische

Akademiker, insbesondere die jungen unter ihnen, unbedingt Physikalisten sein, wo doch *für sie* der Physikalismus nicht ein Leuchtturm in einer intellektuell verdunkelten, der Aufklärung bedürftigen Welt sein kann? Wahrlich, es stellt sich mir als ein Rätsel dar, dass so viele von ihnen *dennoch* Physikalisten sein wollen. Vielleicht glauben sie, dass sie keine analytischen Philosophen sein können, ohne Physikalisten zu sein? Vielleicht deshalb, weil berühmte Autoritäten der analytischen Philosophie, wie W. V. O. Quine und David Lewis, Physikalisten waren? Aber auch diese Vaterfiguren des modernen Materialismus kochen, wie alle Philosophen, nur mit Wasser. Sie haben ihre grundlegenden Überzeugungen und die darauf aufbauenden Argumentationen; und dies alles kann vernünftig, und sogar mit analytischer Präzision, kritisiert werden – so wie die Gedankengebäude jedes Menschen sonst, sofern diese nur auf vernünftigen Überlegungen beruhen (also philosophischer Natur sind). Vielleicht besteht die Attraktivität des Physikalismus für junge, noch nicht etablierte analytische Philosophen einfach in dem ominösen Gefühl, dass sie keine universitären Karrieren als analytische Philosophen haben können, wenn sie keine Physikalisten sind? Daran mag etwas sein, aber ich weiß es nicht, und ich möchte nicht auf dieser doch sehr pessimistischen Note verweilen. Ich kehre daher zu philosophischeren Betrachtungen zurück.

Der Physikalismus wird weithin als identisch mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild angesehen oder als von diesem impliziert. Aber man fragt sich nie, ob es überhaupt so etwas gibt wie *das naturwissenschaftliche Weltbild*. Ist nicht die Entwicklung von *Weltbildern* die Aufgabe der Metaphysik, nicht der Naturwissenschaften? Und gibt es denn nicht mehr als ein Weltbild, das mit den Naturwissenschaften verträglich ist? Gibt es denn nicht sogar mehr als ein Weltbild, das nicht nur verträglich mit den Naturwissenschaften, sondern sogar *gut für sie* ist? Vielleicht gibt es sogar ein Weltbild, das besser für die Naturwissenschaften ist als das physikalistische? Ich möchte behaupten, dass die dualistische Konzeption des Bewusstseins weit mehr für die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins getan hat, als es die physikalistische Konzeption je tun wird. Indem man einen Vergleich aus Wittgensteins *Tractatus* in den hier gegebenen Kontext überträgt, kann man sehr gut sagen: Der Dualismus ist die Leiter, auf der die Naturwissenschaft in die Erforschung des Bewusstseins einsteigt. Aber warum, um alles in der Welt, sollte die Naturwissenschaft nun diese Leiter *wegwerfen*, wenn doch nur die dualistische Perspek-

tive die Phänomene überhaupt sichtbar werden lässt, die eine Naturwissenschaft des Bewusstseins beschreiben und erklären will? Denn eine Naturwissenschaft des Bewusstseins will nicht Gehirnereignisse mit Gehirnereignissen korrelieren, oder Gehirnereignisse mit Verhalten oder Verhaltensdispositionen; sie *will* vielmehr Gehirnereignisse mit Bewusstseinsereignissen korrelieren, zwei Großgruppen von Ereignissen in gesetzmäßige Beziehung zueinander setzen, welche Großgruppen aber gerade aus dieser naturwissenschaftlichen Forschungsintention heraus *zunächst* als zu *verschiedenen Seiten des Seins* gehörig zu betrachten sind (denn *sonst* hat man es von vornherein ausschließlich mit den physischen Ereignissen *im Gehirn und außerhalb des Gehirns* zu tun und verfehlt das Thema). Wenigstens *methodologisch* (und *vorläufig*) sind jene Großgruppen von Ereignissen als zu verschiedenen Seiten des Seins gehörig zu betrachten, und warum dann so nicht auch *metaphysisch* (und *endgültig*)? Wie kann das, was *methodologisch gut* für die Naturwissenschaften ist, *metaphysisch schlecht* für sie sein oder deren Geist widersprechen?

Das *Ästhetische* an den Ideen der *Einheit* und *Einfachheit* dürfte noch das intellektuellste Motiv für den Drang des Physikalisten sein, zu *vereinfachen* und zu *vereinheitlichen*: Entitäten in Kategorien zu stoßen, zu denen sie nicht zu gehören scheinen; sie zu demselben zu machen wie Entitäten, von denen sie sich doch zu unterscheiden scheinen; sie, wenn nötig, ganz und gar aus dem Reich des Seienden auszuschneiden, obwohl sie doch offensichtlich zu existieren scheinen – *kurz*: Entitäten nicht in der Weise zu akzeptieren, in der sie nun einmal zu sein scheinen. Aber wie immer ist es die Pflicht des Philosophen zu *unterscheiden*, wo Unterscheidung gefordert ist. Die Ideen der Einheit und der Einfachheit und die vereinheitlichenden und vereinfachenden Maßnahmen, die diesen Ideen nachfolgen, sind manchmal – in anderen Kontexten – eine Leitschnur in der Suche nach der Wahrheit gewesen. Diese Ideen und Maßnahmen können jedoch nicht vernünftigerweise eine Leitschnur hinsichtlich der Wahrheit des Mentalen sein, wenn sie dem *phänomenalen Anschein* entgegen sind (d. h. genauer gesagt: dem phänomenalen Anschein, der als *intersubjektiv gleich* verifizierbar ist). Auf dem Gebiet des Mentalen – wenn auch nicht auf anderen Gebieten des Wissens – muss höchste Achtung dem *phänomenalen Anschein* und den Unterscheidungen, die in ihm liegen, entgegengebracht werden. Denn das mentale Leben ist *phänomenaler Anschein*: subjektives, in der Regel intentional gerichtetes Erleben in all seiner unendlichen

Vielfalt. – Nehmen wir also dieses Erleben ontologisch ernst! Betrachten wir *es selbst – die Sache selbst*, und nicht den physischen Ersatz für sie (wie das physikalistische metaphysische Vorurteil es intolerant verlangt)!

Wenn aber das subjektive Erleben in seiner wahren, nichtphysischen Natur gesehen und ernst genommen wird, wohin wird dies Philosophen führen, die früher Physikalisten hinsichtlich des Mentalen sein wollten?¹³ Gewöhnlich (aber nicht immer) sind physikalistisch orientierte Philosophen Anhänger des ontologischen Naturalismus: der Lehre, dass nur die Entitäten, die in den Naturwissenschaften ins Auge gefasst werden, existieren. Aber sie könnten Trost und Stärkung aus dem methodologischen Dualismus der Naturwissenschaft des Mentalen beziehen, der in der Vergangenheit *mehr* als nur ein methodologischer Dualismus war: Jahrhundertlang wurde die Welt des Mentalen als etwas Nichtphysisches angesehen *und* zugleich als ein Teil der Natur behandelt, als ein Teil der natürlichen Ordnung. Man war eben der Auffassung, dass es neben der physischen Seite der Natur auch eine nichtphysische Seite von ihr gibt – eine Seite, die von der *Naturwissenschaft der Psychologie* zu erforschen ist. Diese Idee muss wieder ernst genommen werden – und man wird anerkennen müssen, dass es zwischen dem Dualismus hinsichtlich des Mentalen und dem Naturalismus keinen Konflikt zu geben braucht. Obwohl der Dualismus hinsichtlich des Mentalen mit dem *Supernaturalismus* vereinbar ist (und Supernaturalisten gewöhnlich – aber nicht immer – Dualisten sind), so wird doch von keinem ehemaligen Physikalisten, bloß weil er Dualist geworden ist, verlangt, an Entitäten zu glauben, die in den Naturwissenschaften nicht ins Auge gefasst werden.

Wenn es eine nichtphysische Seite der Natur gibt und dies erkannt – und d. h. vor allem: *anerkannt* – wird, dann ist es nur natürlich zu fragen: Was sind die (ohne jeden Zweifel vorhandenen) Beziehungen der nichtphysischen Seite der Natur zu ihrer physischen Seite? Dies ist das Thema der *Psychophysik* – *aufgefasst* in der weitestmöglichen Bedeutung, um alle Arten von psychophysischer Korrelationsforschung zu umfassen. Was die physische Seite angeht, so haben wir heute die Situation, dass niemals zuvor in der Geschichte der Naturwissenschaft die Psychophysik in einer besseren Lage war, ihrer Aufgabe nachzu-

¹³ Die nun folgenden Ideen werden in weit größerer Detailliertheit in Meixner (2004) dargestellt. Siehe auch Meixner (2006).

gehen, *als heute*, wo soviel mehr als früher über das Gehirn und das Nervensystem, die *den Ort* der psychophysischen Beziehungen darstellen, bekannt ist. Was aber die nichtphysische Seite angeht, so sind wir gegenwärtig mit der Tatsache konfrontiert, dass *die mentale Phänomenologie* – die nur auf einen intersubjektiven Vergleich introspektiver Daten gegründet werden kann – grob vernachlässigt worden ist. Eine *ideale* Psychophysik würde eine vollständige mentale Phänomenologie zur Verfügung haben, und sie wäre in der Lage, für jedes individuelle nichtphysische mentale Phänomen *das physische Korrelat* zu spezifizieren. Es bleibt aber noch zu sehen, ob die Natur tatsächlich so verfasst ist, dass eine ideale Psychophysik erreichbar ist (d. h.: *im Prinzip* erreichbar, unter Absehung von zufälligen Begrenztheiten). Dies herauszufinden ist voll und ganz Sache der empirischen Forschung, des Progresses der empirischen Forschung. Es könnte sich im Fortgang der Forschungen sehr wohl herausstellen, dass manche nichtphysischen mentalen Phänomene kein spezifizierbares physisches Korrelat haben – was eins von zwei Dingen bedeuten würde: entweder haben sie ein physisches Korrelat, aber es ist zu komplex, als dass es spezifiziert werden könnte, oder sie haben ganz einfach *kein* physisches Korrelat. Inwieweit nichtphysische mentale Phänomene physische Korrelate haben und inwieweit nicht – auch dies zu entscheiden ist ganz und gar Sache der (dualistisch konzipierten) empirischen Forschung.

Doch was ist nun die Natur derjenigen Beziehung, die das physische Korrelat X an das nichtphysische mentale Phänomen Y *bindet*, X und Y miteinander *verbindet*? Eine präzise partielle Antwort auf diese sehr umfassende Frage kann für alle nichtphysischen mentalen Ereignisse gegeben werden: Sei X ein physisches Ereignis und Y ein nichtphysisches mentales Ereignis; X ist ein physisches Korrelat von Y, wenn, und nur wenn, X *kausal äquivalent* mit Y ist, wobei *kausale Äquivalenz* bedeutet, dass X und Y genau dieselben (hinreichenden) Ursachen und genau dieselben Wirkungen (als hinreichende Ursachen) haben.

Drei Erläuterungen des Begriffs der kausalen Äquivalenz mögen hier an erster Stelle zur Kenntnis genommen werden: (1) Kausale Äquivalenz ist eine Äquivalenzrelation, die durch freie Festlegung auf den Bereich der Ereignisse beschränkt worden ist; folglich muss sie sich auf Kausalität qua *Ereigniskausalität* gründen, bei der Wirkungen und Ursachen Ereignisse sind (*ereigniskausal* ist dann auch das Kausalitätsformat, das im Folgenden zunächst verwendet werden wird – bis zu der

Stelle, wo von *Subjekten des Handelns* die Rede sein wird); als Äquivalenzrelation ist die kausale Äquivalenz eine symmetrische, transitive und, im Bereich der Ereignisse, reflexive Relation. (2) Wenn auch kausale Äquivalenz eine *kausale* Beziehung ist, so kann doch die Beziehung der Verursachung selbst nicht zwischen kausalen Äquivalenten bestehen (sonst würde sich nämlich eines der kausalen Äquivalente selbst verursachen). (3) Wie viele kausale Äquivalente ein gegebenes Ereignis hat, kann nicht a priori entschieden werden; aber das, was wir über physische Ereignisse wissen, macht es *sehr wahrscheinlich*, dass jedes physische Ereignis nur *ein einziges physisches* kausales Äquivalent hat, nämlich sich selbst; *eben davon sei hier ausgegangen*.

Folgerichtig hat jedes nichtphysische mentale Ereignis nur höchstens ein physisches Korrelat. Denn wenn es zwei physische Korrelate hätte, dann wären die beiden physischen Korrelatereignisse auch selbst kausale Äquivalente voneinander und wären daher (wegen (3); siehe oben) am Ende doch identisch und *ein* Ereignis und *nicht zwei*. Weiter: Wenn der Epiphänomenalismus richtig wäre und kein nichtphysisches mentales Ereignis irgendein physisches Ereignis verursachte, dann hätte kein nichtphysisches mentales Ereignis ein physisches Korrelat, da ja wohl jedes physische Ereignis mindestens ein physisches Ereignis verursacht. Durch diesen Gesichtspunkt wird die Tatsache hervorgehoben, dass gemäß der obigen Definition ein physisches Korrelat eines nichtphysischen mentalen Ereignisses ein *kausales* (d. h.: *kausal wirksames*) Korrelat von ihm ist; wenn der Epiphänomenalismus wahr wäre, könnte es kein *kausales* physisches Korrelat eines nichtphysischen mentalen Ereignisses geben (obwohl es immer noch physische Korrelate eines solchen Ereignisses in einem *nichtkausalen* – d. h.: *nicht kausale Wirk-samkeit besagenden* – Sinn von »physisches Korrelat« geben könnte).

Aber der Epiphänomenalismus scheint nicht wahr zu sein. Was manche Dualisten an ihn glauben lässt, ist der Umstand, dass sie physikalistische Apriori-Annahmen über die Verursachung physischer Ereignisse unkritisch akzeptieren (in erster Linie das eine oder andere Prinzip der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt¹⁴). Es gibt keinen guten Grund für einen Dualisten, diese Apriori-Annahmen zu teilen. Außerdem: Wenn nichtphysische mentale Ereignisse keine Wirkungen unter den physischen Ereignissen hätten, dann gäbe es keine

¹⁴ Zur Analyse der Prinzipien der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt siehe etwa Meixner (2009).

Beobachtung von ihnen durch externe Beobachter, d. h.: sie wären dann nicht *vom Standpunkt der Dritten Person aus* beobachtungsmäßig zugänglich. Offenbar sind sie aber doch *auch von außen* der Beobachtung zugänglich. Damit hieran festgehalten werden kann (was für eine dualistisch konzipierte Wissenschaft des Mentalen von größter Bedeutung ist), ist keine Auffassung von Verursachung für eine dualistische Philosophie und Naturwissenschaft des Geistes akzeptabel, welche die nichtphysische mentale Verursachung von physischen Ereignissen *ausschließt*. Zum Glück wird uns keine solche Auffassung rational aufgezwungen: Nichtphysikalistische, nämlich *metaphysisch neutrale* Konzepte der Verursachung stehen uns zur Verfügung.¹⁵

Es ist wichtig zu sehen, dass die Erforschung der physischen Ursachen eines nichtphysischen mentalen Ereignisses nicht ganz dasselbe ist wie die Erforschung seines physischen Korrelats, obwohl die erstere Forschung zur letzteren unbedingt beiträgt. Dies verhält sich deshalb so, weil die Ursachen eines nichtphysischen mentalen Ereignisses auch die Ursachen seines physischen Korrelats sein müssen (wenn es ein solches Korrelat hat), aber *keine* von diesen Ursachen mit seinem physischen Korrelat identifizierbar ist. Ebenso müssen die Wirkungen eines nichtphysischen mentalen Ereignisses – keine von diesen ist mit seinem physischen Korrelat identifizierbar – auch die Wirkungen seines physischen Korrelats sein. Somit muss die *Korrelationsforschung* hinsichtlich nichtphysischer mentaler Ereignisse und Gehirnergebnisse als die Erforschung eines bemerkenswerten Falls von *kausaler Konvergenz* oder *kausalem Parallelismus* betrachtet werden.

Der (dualistische) psychophysische kausale Parallelismus hat *naturgesetzlichen Charakter*: Er wird durch psychophysische Naturgesetze konstituiert, und das höchste Ziel der Psychophysik ist es, diese Naturgesetze aufzudecken. Angesichts dessen stellt es eine vollkommene Fehlbenennung dar, wenn die Doppelverursachungen, die für den psychophysischen kausalen Parallelismus wesentlich sind, als »Fälle kausaler Überdeterminierung« bezeichnet werden, als ob da irgendetwas Unangemessenes, *Übermäßiges und Überflüssiges* im Gange wäre. In Wahrheit, und *angemessen ausgedrückt*, verhält es sich vielmehr so, dass ein nichtphysisches mentales Ereignis, das ein physisches Korrelat hat und ein Ereignis X verursacht, *aufgrund der Naturgesetze* nicht Ursache von X sein kann, ohne dass sein physisches Korrelat ebenfalls

¹⁵ Ein reichhaltiger Überblick über solche Konzepte ist in Meixner (2001) zu finden.

Ursache von X ist; und dass dieses physische Korrelat *aufgrund der Naturgesetze* nicht Ursache eines Ereignisses Y sein kann, ohne dass jenes mentale physische Ereignis ebenfalls Ursache von Y ist.

Der psychophysische kausale Parallelismus (in welchem Ausmaß auch immer er existiert: vielleicht nur für viele nichtphysische mentale Ereignisse, vielleicht für alle) ist eine Möglichkeit in der Natur, die unter einem gewissen Umstand *verwirklicht*, nämlich *naturgesetzlich necessitiert* wird: unter dem Umstand der (dauerhaften) Existenz eines (hinreichend komplexen) Gehirns. Gehirne sind die Orte und die Motoren des psychophysischen kausalen Parallelismus. Der psychophysische kausale Parallelismus kam daher im Verlauf eines evolutionären Prozesses zustande, der gerade der Entwicklung von Gehirnen günstig war, von Organen also, die in der Lage sind, (nichtphysische) bewusste Erlebnisse hervorzubringen. Der psychophysische kausale Parallelismus kam, wie wir wissen, in sehr großem raumzeitlichen Umfang zustande. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass ein sehr stabiler Überlebensvorteil mit dem Haben bewusster Erlebnisse im Rahmen des psychophysischen kausalen Parallelismus verbunden ist. Ich wende mich nun der Frage zu, worin dieser Überlebensvorteil bestehen mag, was als Erstes verlangt, der Natur bewusster Erlebnisse nachzugehen. (Das Wort »bewusst« verbunden mit dem Wort »Erlebnis« soll daran erinnern, dass jedes Erlebnis *per se* bewusst ist; es ist *nicht* etwa ein Modifikator des Wortes »Erlebnis«, so als ob es auch unbewusste Erlebnisse gäbe.)

Intentionale Erlebnisse sind die wichtigsten nichtphysischen mentalen Ereignisse und die wichtigsten Erlebnisse. Die in Vergangenheit und Gegenwart am weitesten verbreitete Auffassung von intentionalen Erlebnissen ist diejenige, die davon ausgeht, dass es sich bei ihnen um *Repräsentationen* handelt. Aber wenn die Natur intentionaler Erlebnisse wirklich im Wesentlichen darin besteht, Repräsentationen zu sein, so ist dies weit davon entfernt, uns offenbar zu sein, da es uns, wenn wir intentionale Erlebnisse haben, stets so erscheint, als ob wir in direkter Weise mit den intentionalen Objekten dieser Erlebnisse umgehen, z. B. mit physischen Objekten. (Man bemerke wohl, dass das Physischsein des intentionalen Objekts eines Erlebnisses nicht das Nichtphysischsein des Erlebnisses selbst in Frage stellt; weitere Erklärungen dazu sind am Ende dieses Aufsatzes zu finden.) Wenn unsere intentionalen Erlebnisse Repräsentationen sind, so sollte man sie demnach als »transparente Repräsentationen« bezeichnen, wobei *ihre*

Transparenz genau in dem Folgenden besteht: darin, dass es uns im Erleben so erscheint, als wären sie keine Repräsentationen. Doch vielleicht sind ja intentionale Erlebnisse (unsere und die anderer Lebewesen) auch gar keine Repräsentationen?¹⁶ Im Unterschied zu intentionalen Erlebnissen sind aber jedenfalls die (im Sinne der kausalen Äquivalenz) korrespondierenden Gehirnereignisse *zweifelsfrei* Repräsentationen, und als solche zweifelsfrei *nichttransparente* Repräsentationen.¹⁷ (Angesichts dieser evidenten Sachlage ist es schwer zu verstehen, warum intentionale Erlebnisse jemals mit gewissen physischen Ereignissen – Gehirnereignissen – verwechselt werden konnten und immer noch verwechselt werden.)

Dafür, dass X eine *Repräsentation* ist, ist es erforderlich, dass die Sache, die X *präsentiert*, in X nicht direkt zugänglich ist.¹⁸ (Wenn X eine *transparente* Repräsentation ist, dann *erscheint* es so, als ob die präsentierte Sache in X direkt zugänglich wäre, während sie es in Wahrheit doch nicht ist.) Gleichgültig nun, ob intentionale Erlebnisse Repräsentationen *in diesem primären Sinn* sind oder nicht, sie können, wenn man will, Repräsentationen *in einem sekundären Sinn* sein, nämlich dadurch, dass ihre physischen Korrelate Repräsentationen sind – im eben beschriebenen primären Sinn.

Warum haben wir, oder irgendein anderes Lebewesen, intentionale Erlebnisse? Warum haben wir irgendwelche Erlebnisse? Die allgemeine Antwort ist bereits klar: Deshalb, weil es in Hinsicht auf das biologische Überleben vorteilhaft ist, Erlebnisse zu haben (und natürlich auch deshalb, weil *erstens* die Naturgesetze dergestalt sind, dass sie die Möglichkeit, Erlebnisse zu haben, zulassen, und weil *zweitens* die Umstände im Verlaufe der Naturgeschichte dergestalt *passend* waren,

¹⁶ Mehr zu diesem Thema findet sich in Meixner (2006b).

¹⁷ Zur *Illustration* des Unterschieds zwischen einer transparenten und einer nichttransparenten Repräsentation betrachte man einen Satz seiner Muttersprache und einen Satz einer Fremdsprache, den man mit mehr oder minder großer Mühe entziffern kann. Im ersten Fall ist man sich, beim Lesen des Satzes, gewöhnlich nicht bewusst, dass der Satz eine Repräsentation ist: es liegt eine (momentan) transparente Repräsentation vor; im zweiten Fall dagegen ist man sich stets bewusst, dass der Satz eine Repräsentation ist: man hat es mit einer nichttransparenten Repräsentation zu tun. Der Extremfall von Nichttransparenz in der Repräsentation ist die *Opakheit*, die dann eintritt, wenn bekannt ist, dass etwas eine Repräsentation ist, aber nicht *von was*.

¹⁸ Mein Gebrauch von »repräsentieren« und »präsentieren« (ein Gebrauch, in dem das letztere Wort allgemeiner als das erstere ist) hat mit der Unterscheidung in Searle (1983), 46, zwischen *representation* und *presentation* nichts zu tun.

dass sie die Aktualisierung jener Möglichkeit im Sinne der Naturgesetze in Gang setzten).

Aber *wer* ist es denn eigentlich, der *Erlebnisse hat*? In einem sekundären Sinn *hat Erlebnisse* das erlebende Lebewesen (dieser Sprachgebrauch findet sich zu Beginn des vorausgehenden Absatzes exemplifiziert); im primären Sinn jedoch *hat Erlebnisse* das *Subjekt des Erlebens*, das in jedem Erlebnis gegenwärtig ist, ob dieses Erlebnis nun intentional – d. h.: *objektpräsentierend* – ist oder nicht. Das Subjekt des Erlebens ist der intrinsische Adressat jedes Erlebnisses: die Entität, an die sich das Erlebnis intrinsisch – in sich selbst – richtet. Somit erweist sich jedes Erlebnis per se als *Information für jemanden*. Als Information für jemanden ist ein Erlebnis *immer* – und nicht nur, wenn es ein intentionales Erlebnis ist – *Information über etwas*; ein *intentionales* Erlebnis ist es aber genau dann, wenn es Information über etwas in der Weise der Präsentation eines Objekts (oder von Objekten) ist; dann ist es Erlebnis *von* (intentional) diesem Objekt (oder von diesen Objekten).

Wir können die folgende Schlussfolgerung ziehen: Der evolutionäre Vorteil des Habens von Erlebnissen besteht in der Tatsache, dass jedes Erlebnis *Information über etwas* für das Subjekt des Erlebens und folglich, in abgeleiteter Weise, für das Lebewesen ist – *Information*, die in der Mehrzahl der Fälle relevant für das Überleben (oder wenigstens das Wohlbefinden) des Lebewesens ist. Aber warum benötigen Lebewesen *bewusste Information*, die sich *zunächst* an ein Subjekt des Erlebens richtet? Würden blinde, unbewusste reaktive Mechanismen – vorausgesetzt, sie könnten an die sich ständig wandelnden Umstände angepasst werden (durch geeignete Metamechanismen) – nicht Lebewesen ganz genauso gut wie bewusste Erlebnisse vorbei an den Fallgruben und hin zu den Lebensquellen des Mesokosmos lenken, in dem sich das Dasein gerade der bewussten Lebewesen vollzieht? Das ist die verbleibende, tiefe Frage, deren Beantwortung nun angegangen werden muss.

Manchmal wird der Begriff des Erlebnissubjekts auf *menschliche* Erlebnissubjekte eingeschränkt, da nur menschliche Erlebnissubjekte dazu fähig zu sein scheinen, sich ihrer selbst (hinlänglich) bewusst zu sein. Jedoch, es ist dafür, ein Erlebnissubjekt zu sein, nicht notwendig, über Selbstbewusstsein zu verfügen, und schon gar nicht ist es dafür notwendig, über das begrifflich explizite Selbstbewusstsein zu verfügen, das sich in der spontanen und gekonnten Handhabung des Pro-

nomens »ich« manifestiert. Dafür, dass ein Erlebnissubjekt präsent ist, ist vielmehr schon hinreichend, dass ein elementares Erlebnis – ein Fall von Schmerz, Furcht oder Hunger – auftritt; ja, es ist dafür schon hinreichend, dass *irgendein* Erlebnis auftritt; denn, wie oben gesagt wurde, ist jedes Erlebnis ipso facto an *jemanden* adressiert: an das Subjekt des Erlebens. Eine Konsequenz hiervon ist, dass ein Subjekt des Erlebens mit jedem bewussten Lebewesen, d. h.: mit jedem Lebewesen, das Erlebnisse hat, verbunden ist – deshalb, weil ein gewisses Erlebnissubjekt das Subjekt jener Erlebnisse ist.

Eine weit verbreitete Haltung gegenüber Erlebnissubjekten, ob menschliche oder nichtmenschliche, ist diese: sie *nicht in ihrem eigenen Recht* ontologisch ernst zu nehmen. Manchmal wird das Subjekt des Erlebens mit dem Lebewesen, das Erlebnisse hat, identifiziert, beispielsweise mit dem Menschen.¹⁹ Dagegen ist nichts einzuwenden, solange nicht übersehen wird, dass es einen *eigentlicheren, primären* Sinn von »Subjekt des Erlebens« (oder »Erlebnissubjekt«) gibt, gemäß dem das Lebewesen *nicht* ein Subjekt des Erlebens ist – da das Lebewesen zwar in seinen Erlebnissen als intentionales Objekt präsent ist, aber nie eigentlich als (reines) Subjekt. Vielmehr ist ein *echtes* Erlebnissubjekt X – ein Erlebnissubjekt *im primären Sinn* – mit einem Lebewesen Y dadurch *verbunden*, dass das Gehirn von Y (aufgrund der Naturgesetze) Erlebnisse hervorbringt, von denen X wortwörtlich und im eigentlichsten Sinn das Subjekt ist – welche Sachlage gerade den Grund abgibt, weshalb Y, das Lebewesen, ein Erlebnissubjekt in einem *sekundären, abgeleiteten Sinn* ist.²⁰

¹⁹ Eine modifizierte Fassung dieser Ansicht wird in Baker (2000) vorgeschlagen: Das menschliche Wesen – *human being* (der Mensch) –, das für Baker mit der menschlichen Person – *human person* – identisch ist, ist u. a. das Subjekt des Erlebens; aber das menschliche Wesen (der Mensch) ist nicht bloß das menschliche Lebewesen – *human animal* –, das für Baker vielmehr mit dem menschlichen Organismus – *human organism* – zusammenfällt; siehe Baker (2000), 7, 68.

²⁰ Die Beziehung zwischen Mensch und zugehörigem (primären) Erlebnissubjekt hat ihre eigene Phänomenologie, die sich direkt in dem allgemeinemenschlichen Erleben manifestiert, dass das Erlebnissubjekt ein *Wesen für sich im Inneren* des Menschen ist (im Inneren des Kopfes hauptsächlich), und indirekt in jedem Gebrauch des Pronomens der Ersten Person, bei dem eine *Distanzierung* der Entität, auf die mit »ich« Bezug genommen wird, vom Rest des Menschen impliziert ist (beispielsweise in dem Gebrauch von »ich« in einer Äußerung von »ich muss mich mehr um meinen Körper kümmern« – nicht aber ohne weiteres in dem Gebrauch von »ich« in einer Äußerung von »ich muss mich mehr um mich selbst kümmern«).

Häufiger als der Identifizierung von Erlebnissubjekten mit den erlebenden Lebewesen – was *eine* Weise ist, Erlebnissubjekte nicht in ihrem eigenen Recht ontologisch ernst zu nehmen – begegnet man dieser Tage der *Epiphänomenalisierung* oder sogar *Fiktionalisierung* jener Subjekte. Die Fiktionalisierung der Erlebnissubjekte ist inkohärent, da sie die inkohärente Vorstellung involviert, dass ich, beispielsweise, eine Illusion meiner selbst bin. Ein Erlebnissubjekt, das Illusionen hat (und sei es über sich selbst), kann sicherlich keine Fiktion sein. Und obwohl es nicht logisch ausgeschlossen werden kann, dass die Evolution einen Verlauf nahm, der auf breiter Front Erlebnissubjekte (im primären Sinn) für nichts anderes hervorbrachte als dafür, biologisch harmlose Überflüssigkeiten zu sein, so erscheint es doch alles andere als plausibel, sich genau dies als Position zu eigen zu machen. Die dazu alternative Position hinsichtlich der Evolution der Erlebnissubjekte kann aber nun nur beinhalten, dass Subjekte des Erlebens – in gewisser Weise und in gewissem, nicht unerheblichem Ausmaß – über *kausale Vermögen* verfügen.

Die natürlichste Weise, Subjekten des Erlebens eine kausale Rolle zu geben, ist die folgende: Ein Subjekt des Erlebens ist auch ein *Subjekt des Handelns*, ist Subjekt von Handlungen, die den allgemeinen Zweck haben, das Überleben desjenigen Lebewesens, mit dem es (durch das Gehirn) verbunden ist, zu sichern, und zwar im Lichte der informativen (dabei aber offenbar *nichtdeterminativen*) Erlebnisse, von denen es das Subjekt ist. Dies ist der Zweck (in dem uneigentlichen Sinn, in dem es die Evolutionsbiologie erlaubt, von *Zwecken* zu reden), für den Erlebnisse, und damit unausweichlich Erlebnissubjekte, im Laufe der Evolution entstanden sind. Unbewusste reaktive Mechanismen, auch dann, wenn sie an die sich wandelnden Umstände (durch geeignete Metamechanismen) angepasst werden können, *können eben nicht* genauso gut wie Erlebnisse mit einem erlebenden Agens-Subjekt *automobile Makro-Lebewesen* vorbei an den Fallgruben und hin zu den Lebensquellen des Mesokosmos lenken, in dem sich das Dasein solcher Lebewesen vollzieht (obwohl solche Mechanismen völlig zureichend für Mikro-Lebewesen sowie für Pflanzen und andere sessile Lebewesen sind und natürlich auch in der biologischen Ökonomie automobiler Makro-Lebewesen eine sehr große Rolle spielen). Dies verhält sich deshalb so, weil in einer hinreichenden Anzahl von Fällen Subjekte des Erlebens *effizienter* zum Vorteil des selbstbeweglichen Makro-Lebewesens agieren können als irgendwelche reaktiven Mechanismen –

selbst dann, wenn die fraglichen Mechanismen »aus der Erfahrung« lernen können. Letzteres führt aber zu zwei weiteren Fragen: (1) Wie muss der Lauf der Natur beschaffen sein, dass er den kausalen Einfluss – das Handeln – von Subjekten des Erlebens zugunsten des Überlebens ihrer jeweiligen Lebewesen zulässt? (2) Wie *handeln* Subjekte des Erlebens – wie üben sie kausalen Einfluss aus – zugunsten des Überlebens ihrer jeweiligen Lebewesen?

Keine Antwort auf diese Fragen ist *als wahr bekannt*. Ungeachtet dessen lege ich hier zu deren Beantwortung einige spekulative Überlegungen vor. (1) Wenn der *makroskopische* Lauf der Natur in beträchtlichem Umfang indeterministisch wäre – d. h.: wenn es zu vielen Zeitpunkten *mehrere physikalisch mögliche makroskopisch unterschiedliche* weitere Verläufe der Natur gäbe, von denen nur einer der wirkliche weitere Verlauf der Natur wird –, dann würde der kausale Einfluss von Subjekten des Erlebens zugunsten des Überlebens ihrer jeweiligen Lebewesen (*zusätzlich* zu den Wirkungen reaktiver Mechanismen) in sehr natürlicher Weise in die Ökonomie der Natur passen und wäre in evolutionsbiologischer Perspektive vollkommen sinnvoll. (2) Die informationsgeleiteten Handlungen von Subjekten des Erlebens zugunsten des Überlebens ihrer jeweiligen Lebewesen würden dann darin bestehen, auf der Basis ihrer Erlebnisse alternative physische Möglichkeiten zu erkennen und dazu beizutragen, dass eine dieser Möglichkeiten (diejenige, die als günstig für das Überleben des Lebewesens betrachtet wird – und es in der Regel auch ist) realisiert wird.²¹

Schließlich kommen wir zu der Frage, die den Lesern dieses Aufsatzes nun schon auf den Nägeln brennen mag: Sind Subjekte des Erlebens *physische* oder *nichtphysische Wesen*? Gleichgültig, ob sie physische Wesen sind oder nicht, es ist jedenfalls klar ersichtlich, dass Erlebnissubjekte ein hauptsächliches Merkmal der *Substanzen* aufweisen: Sie treten alle als numerisch dieselbe ganze Entität in zeitlich voneinander getrennten mentalen Ereignissen (nämlich Erlebnissen) auf, oder mit anderen Worten: Es handelt sich bei ihnen ausnahmslos um *temporale Kontinuanten*. Zudem weisen Erlebnissubjekte auch ein anderes Merkmal von Substanzen auf: Sie sind des (kausalen) Handelns fähig. Nicht gut ins Substanzbild passt allerdings, dass es bei Erlebnissubjekten nicht der Fall zu sein scheint, dass sie – in mehr als nur einem

²¹ Zur näheren Beschreibung der fraglichen Handlungskausalität siehe Meixner (2004) und Meixner (2006c).

schwächsten Sinn – *unabhängige Entitäten* sind. Subjekte des Erlebens scheinen vielmehr Entitäten zu sein, deren Existenz nicht nur von der Existenz eines passenden, sie tragenden Gehirns naturgesetzlich abhängt, sondern auch von dem *guten Funktionieren* dieses Gehirns. Dessen ungeachtet können Subjekte des Erlebens sicherlich als Substanzen *in einem minimalen Sinn* gelten.

Es ist nicht in sich absurd, der Auffassung zu sein, dass die Subjekte des Erlebens physische Substanzen sind. Obwohl sie in etwas Nichtphysischem, in Erlebnissen, eingebettet sind, macht sie dies nicht automatisch ebenfalls zu etwas Nichtphysischem – ebenso wenig wie das eigentümliche Eingebettetsein von, beispielsweise, *gewissen Steinen* in Erlebnissen – als deren intentionale Objekte – diese Steine nichtphysisch macht. Erlebnissubjekte und physische intentionale Objekte von Erlebnissen sind *Konstituenten* von Erlebnissen (und unterscheiden sich von diesen in der ontologischen Kategorie), nicht *Teile* von Erlebnissen (da sie hinsichtlich der ontologischen Kategorie eben nicht mit Erlebnissen übereinstimmen); nur wenn sie *Teile* von Erlebnissen wären, wäre gefordert, dass sie die nichtphysische Natur der Erlebnisse teilen. Doch erscheint angesichts der Tatsache, dass ein physisches Subjekt des Erlebens nirgendwo im Gehirn gefunden werden kann – der einzige Ort, wo ein Subjekt des Erlebens sein kann, wenn es physisch wäre: es müsste wortwörtlich Dennetts »Geistesperle in der Gehirnauster« sein –, die Schlussfolgerung unvermeidlich, dass die Subjekte des Erlebens *nichtphysische Substanzen* sind.²²

²² Dennett (1991), 367. – Gemäß Lowe (1996) sind Subjekte des Erlebens (subjects of experience) *psychologische Substanzen* (ebd., 10). Lowe lehnt die Ansicht, dass Erlebnissubjekte materielle Substanzen sind, ab, hat aber auch »nothing to say in defence of immaterial substantivalism« (ebd., 8). Offenbar ist er also ein Agnostiker hinsichtlich der materiellen (physischen) oder immateriellen (nichtphysischen) Natur von Erlebnissubjekten. Denn wenn man einmal überzeugt ist, dass es Erlebnissubjekte gibt und dass sie alle Substanzen sind und dass es nicht der Fall ist, dass *einige* von ihnen materiell sind und *einige* immateriell – Überzeugungen, die ich mit Lowe teile (soweit ich sehe) –, dann kann man auf die Frage »Sind Erlebnissubjekte materielle oder, im Gegenteil, immaterielle Substanzen?« nur noch auf drei logisch zulässige Weisen antworten: (1) »Alle Erlebnissubjekte sind materielle Substanzen«, (2) »Alle Erlebnissubjekte sind immaterielle Substanzen«, (3) »Ich weiß nicht, ob alle Erlebnissubjekte materielle Substanzen sind, und ich weiß auch nicht, ob all Erlebnissubjekte immaterielle Substanzen sind« (*obwohl* man überzeugt ist, dass *entweder* alle Erlebnissubjekte materielle Substanzen sind *oder* alle immaterielle Substanzen). Lowe lehnt (1) ab und akzeptiert (2) nicht; er muss daher (wenn er mit der eben angeführten Frage konfrontiert wird) (3)

Literatur

- Baker, L. R. (2000): *Persons and Bodies*. Cambridge.
- Baker, L. R. (2009): Non-reductive Materialism, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, hrsg. von B. P. McLaughlin / A. Beckermann / S. Walter. Oxford, New York, 109–127.
- Crane, T. (1995): Physicalism (2): against physicalism, in: *A Companion to the Philosophy of Mind*, hrsg. von S. Guttenplan. Oxford, 479–484.
- Davidson, D. (1980): The Individuation of Events, in: *Essays on Action and Events*. Oxford, 163–180.
- Dennett, D. C. (1991): *Consciousness Explained*. Boston.
- Dennett, D. C. (1993): Living on the Edge, in: *Inquiry* 36, 135–159.
- Dennett, D. C. (1995): Dennett, Daniel C., in: *A Companion to the Philosophy of Mind*, hrsg. von S. Guttenplan. Oxford, 236–244.
- Horgan, T. (1995): Physicalism (1), in: *A Companion to the Philosophy of Mind*, hrsg. von S. Guttenplan. Oxford, 471–479.
- Lewis, D. (1966): An Argument for the Identity Theory, in: *The Journal of Philosophy* 63, 17–25.
- Lowe, E. J. (1996): *Subjects of Experience*. Cambridge.
- McGinn, C. (1999): *The Mysterious Flame*. New York.
- Meixner, U. (2001): *Theorie der Kausalität. Ein Leitfaden zum Kausalbegriff in zwei Teilen*. Paderborn.
- Meixner, U. (2004): *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*. Paderborn.
- Meixner, U. (2006): Consciousness and Freedom, in: *Analytic Philosophy Without Naturalism*, hrsg. von A. Corradini / S. Galvan / E. J. Lowe. London, 183–196.
- Meixner, U. (2006b): Classical Intentionality, in: *Erkenntnis* 65, 25–45.
- Meixner, U. (2006c): Three Tasks for (Hard Interactionist) Dualists, in: *Agency and Causation in the Human Sciences*, hrsg. von F. Castellani / J. Quitterer. Paderborn, 47–72.
- Meixner, U. (2009): Three indications for the existence of God in causal metaphysics, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 66, 33–46.
- Searle, J. R. (1983): *Intentionality*. Cambridge.

akzeptieren. Ich hingegen akzeptiere (3) nicht und lehne (1) ab; ich muss daher (2) akzeptieren.